N° 5. MAI 1903.

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES
DE CRACOVIE.

CLASSE DE PHILOLOGIE.
CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

ANZEIGER
DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KRAKAU.

PHILOLOGISCHE KLASSE.
HISTORISCH-PHILOSOPHISCHE KLASSE.



CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1903.

L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE A ÉTE FONDÉE EN 1872 PAR

S. M. L'EMPEREUR FRANÇOIS JOSEPH I.

PROTECTEUR DE L'ACADÉMIE:

S. A. I. L'ARCHIDUC FRANÇOIS FERDINAND D'AUTRICHE-ESTE.

VICE-PROTECTEUR: S. E. M. JULIEN DE DUNAJEWSKI.

PRÉSIDENT: M. LE COMTE STANISLAS TARNOWSKI.

SECRÉTAIRE GÉNÉRAL: M. BOLESLAS ULANOWSKI.

EXTRAIT DES STATUTS DE L'ACADÉMIE:

(§ 2). L'Académie est placée sous l'auguste patronage de Sa Majesté Impériale Royale Apostolique. Le protecteur et le Vice-Protecteur sont nommés par S. M. l'Empereur.

(§ 4). L'Académie est divisée en trois classes:

a) classe de philologie,

b) classe d'histoire et de philosophie,

c) classe des Sciences mathématiques et naturelles.

(§ 12). La langue officielle de l'Académie est la langue polonaise.

Depuis 1885, l'Académie publie, en deux séries, le „Bulletin international" qui paraît tous les mois, sauf en août et septembre. La première série est consacrée aux travaux des Classes de Philologie, d'Histoire et de Philosophie. La seconde est consacrée aux travaux de la Classe des sciences mathématiques et naturelles. Chaque série contient les procès verbaux des séances ainsi que les résumés, rédigés en français, en anglais, en allemand ou en latin, des travaux présentés à l'Académie.

Le prix de l'abonnement est de 6 k. = 8 fr.
Les livraisons se vendent séparément à 80 h. = 90 centimes.

Publié par l'Académie
sous la direction du Secrétaire général de l'Académie
M. Boleslas Ulanowski.

Nakładem Akademii Umiejętności.

Kraków, 1903. — Drukarnia Uniw. Jagiell. pod zarządem Józefa Filipowskiego.

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE.

I. CLASSE DE PHILOLOGIE.
II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

Nº 5. **Mai** **1903.**

SÉANCE PUBLIQUE ANNUELLE DU 12 MAI 1903.

S. E. M. Julien Dunajewski, Vice-Protecteur de l'Académie, ouvre la séance au nom de Son Altesse Impériale et Royale, le Protecteur.

Le Président de l'Académie, comte Stanislas Tarnowski, prononce l'allocution d'usage.

Le Secrétaire général rend compte des travaux de l'Académie pendant l'année qui vient de s'écouler et annonce que, dans la séance générale du 11 mai, ont été élus:

I. Dans la Classe de Philologie. membres correspondants: MM. le Dr. Vladimir Demetrykiewicz, Jean Rozwadowski, Stanislas Schneider.

II. Dans la Classe d'Histoire et de Philosophie, membres titulaires: MM. S. E. le comte Léon Piniński, Louis Kubala; membres correspondants: MM. Jean Fijałek, Alexandre Hirschberg.

III. Dans la Classe des Sciences mathématiques et naturelles, membres titulaires: MM. Léon Marchlewski, Edouard Suess, François Vejdowsky; membres correspondants: MM. Michel Siedlecki et Stanislas Zaremba.

M. Jean Bołoz-Antoniewicz, membre correspondant de la Classe de Philologie, fait ensuite une conférence sur le sujet suivant: *„Amor Sacro e Profano du Titien"*.

Enfin, le Secrétaire général proclame les noms des lauréats de l'Académie.

Le Prix Barczewski, destiné à récompenser l'ouvrage d'Histoire le plus méritant, est décerné à M. Marie Sokołowski pour son ouvrage: *„Etudes sur l'histoire de la sculpture polonaise au XVe et XVIe siècle"*.

Le Prix Barczewski, destiné à récompenser l'oeuvre de peinture la plus remarquable, est attribué à M. Hyacinthe Malczewski pour son tableau: *„Trois têtes"*.

SÉANCES

I. CLASSE DE PHILOLOGIE.

SÉANCE DU 25 MAI 1903.

Présidence de M. C. MORAWSKI.

Le Secrétaire dépose sur le bureau les dernières publications de la Classe:

»Biblioteka pisarzów polskich«. Nr. 46. Goffred abo Jeruzalem Wyzwolona Torquata Tassa. Przekładania Piotra Kochanowskiego, Sekretarza J. K. Mci. Wydał Dr. Lucyan Rydel. Tom II. Kraków 1903, str. 366. *(Bibliothèque des écrivains polonais. Nr. 46. Godefroi ou Jerusalem délivrée par Torquato Tasso. Traduction de Pierre Kochanowski. Edition du Dr. L. Rydel. Cracovie 1903. p. 366. Tom II.)*.

M. C. Morawski présente le travail de M. Thaddée Sinko: *„De Romanorum Viro Bono"*.

M. Vincent Lutosławski présente son travail: *„L'ésthétique de Plotin et les idées classiques sur la beauté"*.

II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

SÉANCE DU 18 MAI 1903.

PRÉSIDENCE DE M. M. SOKOŁOWSKI.

Le Secrétaire dépose sur le bureau les dernières publications de la Classe:

»Rozprawy Akademii Umiejętności«. Wydział historyczno-filozoficzny. Serya II, tom XIX. Ogólnego zbioru tom czterdziesty czwarty. W Krakowie 1903, str. 405. *(Travaux de la Classe d'Histoire et de Philosophie; II Série, Vol. XIX, p. 405).* Prix 8 couronnes.

CZERMAK WIKTOR. »Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie«. *(L'égalité devant la loi des orthodoxes et des catholiques en Lithuanie).* p. 60. 1 cour. 20 hal.

»Collectanea ex Archivio Collegii historici«. Tomus IX. Cracovie, p. 522. Prix 10 cour.

M. CH. POTKAŃSKI présente son travial: *„Le partage de la Pologne entre Zbigniew et Boleslas Bouche Torse“.*

Résumés

14. DR. THADDÄUS SINKO. **De Romanorum viro bono.**

Das offizielle Lob des Eroberers von Korsika, Scipios (*duonoro optumo.. viro*), erhält seine Beleuchtung durch Katos Worte (agr. praef. 2), denen zufolge der altrömische Titel *vir bonus* das höchste Lob enthielt. Die Entstehung desselben will der Verfasser in seiner Abhandlung erklären. Zu diesem Zwecke bringt er das Zeugnis des Festus (p. 524 Thew.) in Erinnerung, aus dem sich ergibt, daß *Boni* oder *Forctes* der Name war, den sich Latiums Eroberer, die Vorfahren des römischen Adels, der Patrizier, beigelegt haben, indem sie dabei ihre Tapferkeit im Kriege hervorhoben: da diese aber von der physischen Kraft abhängig war, so war „kräftig und stark" die ursprüngliche Bedeutung des *bonus* (PAVL. FEST. 59, 25). Der altrömische Adel befand sich im alleinigen Besitz des Ackerbodens. der nach ihm *bona* hieß, die Besitzer selbst *beati:* sie bekleideten alle Ämter und Würden: daher *honesti;* sie sprachen Recht als *iusti* und wurden nach dem Tode als *Manes* verehrt: ihre Nachkommen erbten alle diese Privilegien durch ihre Abstammung als *benigni*, d. h. „hochwohlgeboren". Die Erinnerung an diese vorhistorischen Zustände erhielt sich in den formelhaften Sprachverbindungen wie *bonus et strenuus, bonus et fortis, bonus et honestus, bonus et beatus, bonus et benignus.* Die gerichtliche Autorität des *vir bonus*, *quo multae magnaeque secantur iudice lites, quo res sponsore et quo causae teste tenentur* (HOR. epist. 1, 16, 40), erhellt aus den Katonischen Vorschriften über die privaten Schiedsrichter und aus den Gerichtsformeln, deren fernes Echo noch im XIV Jahrhundert (*v. Du Cange s. v. bonus dominus*) widerhallt. Von nicht geringerem Alter war die Sitte, daß man alle Kandida-

ten als *viri boni* bezeichnete (Sen. epist. 3, 2), wodurch erst der ironische Gebrauch der Grußformeln bei Plautus u. Terenz klar wird: *bone vir, salue,* — Seid gegrüßt, Ew. Hochwohlgeboren — rufen sich die Sklaven zu. Eine solche Vergangenheit hatte der *vir bonus* hinter sich, ehe er zum Ideal eines Römers, eines *civis* oder *homo Romanus* (CIC. Brut. 6. PLIN. epist. 4, 22, 2) wurde. In dem Titel dieses Ideals konnte *bonus* durch irgend eines von den mit ihm verbundenen Synonymen vertreten werden, am liebsten durch *fortis.* So lesen wir in dem Elogium des Scipio Barbatus *vir fortis*, freilich mit der durch die Kulturentwickelung bedingten Zugabe *sapiensque.* In dem folgenden Verse *„quoius forma virtutei parisuma fuit“*, glaubt der Verfasser eine Umschreibung des griechischen καλὸς κἀγαθός zu erkennen, er stellt sie mit ähnlichen vereinzelten Nachbildungen zusammen und gelangt zu der Überzeugung, daß die Römer. so wie sie keine männliche Schönheit anerkannten (vielleicht hatten sie auch keine), so auch das griechische Männerideal nicht akzeptierten. indem sie es durch den nationalen *vir bonus* ersetzten. Erst die Afrikaner, Apuleius und Tertullian. schufen ein Äquivalent für das griechische καλὸς κἀγαθός in *bonus et optimus*, das wir in zwei Fällen (APVL. Plat. 2, 21. VVL. 6. Tob. 7, 7) mit dem griechischen Original konfrontieren können. Zu dieser Formel war freilich diese Bedingung notwendig, daß *bonus* schön und *optimus* gut bedeute.

Nach diesem allgemeinen Teil bespricht der Verfasser den *vir bonus* bei den einzelnen Schriftstellern. hebt unter diesem Namen den Patrioten bei Ennius, Akcius, Plautus hervor, stellt den Plautinischen Pflichtkodex zusammen und weist nach, daß schon der letztgenannte Dichter mit *bonus* auch einen reichen Mann bezeichnet. Das gibt ihm Gelegenheit. diese Bedeutung bis in die Kaiserzeit hinab zu verfolgen. Das katonische Bürgerideal ist nur noch bei Plutarch in seiner Biographie Katos des Älteren erkenntlich: denn der *vir bonus dicendi peritus,* der aber auch Ackerbau, Ius, Kriegskunst und überdies alles Mögliche versteht, ist nur eine Konkurrenzfigur des griechischen ἀνὴρ πολιτικός, zu dessen Vervollkommnung die zu Katos Zeiten aus Rom ausgewiesenen griechischen Rhetoren und Philosophen verhalfen. Aber erst bei Cicero gewinnen wir den besten Einblick in die Vielseitigkeit des republikanischen Bürgerideals. Politisch werden von Cicero seit dem J. 63 als *boni viri* (auch *boni* und *omnes boni*) vorerst Katilinas Bekämpfer bezeichnet:

dann erhalten diesen Namen des Clodius Gegner, des Pompeius Anhänger, die Mörder Cäsars und die Feinde des Antonius. Das gemeinsame politische Programm aller dieser Parteien bleibt immer das in der Sestiana (98) aufgestellte. Nur in den Cäsarianischen Reden wird der *viri boni* keine Erwähnung getan, da seit Pompeius' Tod der von Cäsar aufgestellte Grundsatz (CIC. epist. 10, 8, 8, 2) maßgebend war: *„quid viro bono et quieto et bono civi magis convenit, quam abesse a civilibus controversiis"*. Als politische Partei sind auch die Italiker und Bundesgenossen *viri boni*, welcher Titel auch sonst schon früher ihnen vom Senat oft gegeben wurde. Die nicht ganz zuverlässigen Parteigänger heißen *sat boni:* aber alle sogenannten *boni* kommen dem Cicero manchmal als eine Kapitalistenbande vor, die mit dem *vir bonus* nichts gemeinsam haben. In der Kaiserzeit lebt das republikanische Ideal nur in den Rhetorenschulen und bei Tacitus fort. Andere Züge des *vir bonus* weisen die edlen Jünglinge bei Cicero auf, die identisch sind mit der Katullischen „jeunesse dorée" (*boni et beati* 37, 14), wieder andere — die von ihm verteidigten Klienten, die Gerichtszeugen und die *honoris causa* erwähnten hochgestellten Persönlichkeiten. Nach einem alten, von Quintilian (inst. 12, 1, 19) bezeugten Brauch, werden alle Adressaten und alle ihnen rekommandierten Freunde *viri boni* genannt. Bei dieser Gelegenheit schildert der Verfasser die Bedeutung des *vir bonus* als Freundes, er stellt seine Pflichten zusammen, hebt die Stellen hervor, in denen der *vir bonus* als gentleman ein Ehrenspiegel ist und erklärt durch diese Bedeutung die ironische Anwendung des Titels. Der theoretische *vir bonus* ist in den rhetorischen Schriften Ciceros der allgemein, besonders philosophisch gebildete Redner; in den philosophischen Büchern dagegen ist er der Träger aller Tugenden und Vollkommenheiten des stoischen σοφός. In diesem Charakter erscheint er auch bei Publilius Syrus und Horaz, welcher unter den Augusteischen Dichtern der Einzige ist, der es gewagt hat, das stark republikanisch anrüchige Ideal zu besingen. Die ganze Ethik der Stoa wird an dem *vir bonus* von Seneca exemplifiziert, der dabei außer dem repräsentativen Menschen, der der ganzen Menschheit als Muster dient, auch den praktischen Tugendbold des Lebens kennt. Aber auch dieser wurde von der Masse als ein unpraktischer Idealist, als der Martialische *homo bonus-tiro* (12, 51, 2) geringgeschätzt, wie der französische *bonhomme* und der *bonasse*, der schon dem Petron (sat. 74) als *bo-*

natus bekannt ist. Aus diesem unpraktischen Idealismus versuchte Quintilian den *vir bonus* wieder ins politische Leben einzuführen: aber das Isokratische Ideal des ἀνὴρ πολιτικός hat ihn so geblendet, daß er, dessen Macht lobpreisend, das wirkliche Leben der Kaiserzeit nicht berücksichtigt und immer an den Platonischen Traum von den Philosophen, die die Welt regieren sollen, glaubt. Diesen Traum sah Plinius der Jüngere verwirklicht, als er in seiner Korrespondenz mit Traian Bithyniens Wohl und Weh beriet; und noch mehr Fronto, der wirklich einen Philosophen auf dem Throne sah: daß er sich aber auch selbst für einen Philosophen hielt, das bezeugt sein nach Senekas Rezept (nat. 4, praef. 15) verfaßtes Eigenlob, (p. 235 N.) das so stark an die selbstherrliche Beichte des biblischen Pharisäers erinnert, daß man schon aus diesem Umstand auf das Verhältnis des stolzen Stoikers zu dem demütigen Christen schließen könnnte.

Und wirklich bezeugt Tertullian (nat. 1, 4), daß die Römer den Namen des *vir bonus* mit dem des *homo Christianus* nicht vereinbaren konnten: so andersartige Tugenden zierten den christlichen *homo bonus*, der erst nach dem Tode *beatus* wurde.

Erst im V Jahrhundert, als die letzten *viri boni* schon tot waren und die stoische Ethik durch des Cicero *Officia* in den Katechismus des heiligen Ambrosius überging, konnte Sidonius Apollinaris (epist. 7, 9) seinen Bischofskandidaten mit den stoischen Floskeln des Seneka und Fronto rühmen und seinen Charakter in dem neuen Namen eines *bonoviratus* zusammenfassen. Das Mittelalter schuf einen neuen Adel mit neuen Idealen: und als auch diese die Entwickelung vom Edelmann zum edlen Mann durchlaufen waren, erwachte eine neue Sehnsucht nach dem Repräsentanten der Menschheit, nach dem Übermenschen: Die Römer nannten ihn *vir bonus.*

---

14. Dr. W. LUTOSŁAWSKI. **Estetyka Plotyna w związku z klasycznemi pojęciami o pięknie.** ***(L'esthétique de Plotin, en relation avec la cenception classique du beau).***

Dans ce travail, l'auteur donne une révision du texte de Plotin περὶ τοῦ καλοῦ (Enn. I, 6) avec la traduction polonaise, un commentaire critique, exégétique et philosophique de cet ouvrage im-

portant — précédés d'une introduction générale sur Plotin et son oeuvre.

I. L'importance exceptionnelle de la connaissance exacte de Plotin pour l'histoire de la pensée humaine, est due aux circonstances suivantes, insuffisamment appréciées jusqu'ici:

A) Plotin est le seul philosophe grec, à côté de Platon, dont nous possédions tous les écrits, et il est seul dont les oeuvres nous soient présentées dans leur ordre chronologique, avec le but avoué de l'auteur de donner un exposé systématique et complet de sa doctrine. Les dialogues de Platon ne forment pas un tel ensemble: ce ne sont que des fragments qu'il faut interroger patiemment pour en tirer le contenu de l'enseignement à l'Académie — et parmi les autres philosophes grecs aucun n'est parvenu à nous entièrement. Pour apprécier et comprendre un philosophe, la totalité de ses écrits est essentiellement nécessaire, et parmi les philosophes synthétiques, celui qu'on peut le mieux connaître dans la pleine et complète évolution de sa pensée, devient par là même le plus important pour l'historien.

B) Plotin est le dernier grand philosophe grec, et comme il connaissait parfaitement ses devanciers, il les résume et les complète, de manière que son oeuvre devient le résultat final et la plus parfaite expression du génie de la nation grecque en général, nous fournissant la clef des essais qui l'ont précédé.

C) Plotin est le premier philosophe mystique dont nous ayons les oeuvres complètes, et depuis qu'on sait que l'Aréopagite lui est postérieur, il est évident que Plotin est la source directe ou indirecte de la mystique chrétienne, tellement différente de l'ensemble de la vie religieuse de l'antiquité. Par son mysticisme Plotin se rapproche de l'esprit moderne plus que St. Thomas ou St. Augustin et en général les philosophes scolastiques; — ces derniers se rattachaient plutôt directement à Platon et Aristote, mais en developpant leur doctrine selon la nature de l'esprit romain; — tandis que Plotin a porté à la perfection le génie grec, jusqu'au point d'entrevoir déjà des horizons qui le dépassaient. Ces horizons ultérieurs n'ont pu trouver leur libre expansion que dans le XIXme siècle, après la libération de la pensée européenne du joug exclusif de l'influence romaine. Il n'y a pas encore cent ans qu'on a recommencé à lire Plotin, après 1500 ans de relative indifférence en-

vers ce penseur. qui constitue la transition du monde antique au monde moderne.

D) Parmi les mystiques. Plotin est le plus exercé logicien et le plus érudit homme de science, ce qui donne à son mysticisme un degré d'objectivité incomparable, et nous permet d'étudier le mysticisme dans ses relations avec la science objective, construite logiquement sur l'expérience des sens ou sur les nécessités aprioriques de la raison. Le mysticisme repose sur des états d'âme exceptionnels, entraînant une conviction subjective. estimée par les mystiques au-dessus de tout ce qui peut être fourni par d'autres sources de la connaissance. On ne peut interpréter les mystiques que par l'étude des analogies qui se présentent dans le passé. même quand on ne peut établir un lieu causal direct entre les produits de deux époques différentes. La plupart des mystiques ont peu d'intérêt pour le developpement objectif et rationnel des idées; ils arrivent à mépriser toute science humaine comme inférieure à leurs révélations, auxquelles ils attribuent une origine divine. Il est aussi rare de voir un esprit scientifique et dialectique devenir mystique, que de rencontrer un mystique qui sorte de ses contemplations pour étudier la science basée sur la raison seule. Plotin est une de ces exceptions: il est le plus éminent parmi les mystiques qui ont pris une place assurée dans l'histoire de la philosophie. Il était un dialecticien de premier ordre et connaissait toute la science de son temps. C'est donc lui, plutôt que l'Aréopagite, Boehme, Ste Thérèse ou Saint-Martin, qui nous donne un accès intellectuel au champ clos du mysticisme, ayant réduit ses expériences intimes et personnelles à une forme aussi objective et générale que possible.

E) Plotin acquiert par là une importance spéciale pour l'interprétation du messianisme polonais, qui est une des branches du mysticisme chrétien. Le caractère mystique dominant dans notre littérature, depuis Mickiewicz jusqu'à Wyspiański, nous impose la tâche de remonter aux origines du mysticisme européen, pour comparer ces origines aux dérivations que nous observons actuellement. On explique psychologiquement chaque état d'âme par ceux qui lui sont semblables, et qui forment des transitions reliant le phénomène exceptionnel à ceux qu'on considére comme normaux. L'étude de Plotin nous permettra de déterminer jusqu'à quel degré notre messianisme peut être justifié par ses antecédents dans

l'évolution de la pensée humaine. La connaissance d'une littérature nationale dominant les autres par son caractère mystique servira de moyen à l'interprétation de Plotin. Il paraît donc que l'étude de Plotin doit surtout porter des fruits dans notre pays.

II. Pour étudier Plotin, il ne suffit pas de le résumer ou de le traduire à l'usage du lecteur moderne. Comme tous les philosophes, et surtout les mystiques, Plotin est intraduisible — et chaque traduction ne peut être qu' un faible commentaire de l'original. Si on compare les traductions de Ficin, de Creuzer, de Bouillet, de Müller, de Taylor, de Davidson, de Volkmann, d'Engelhardt, on verra que les différences sont très considérables, selon les hypothèses qui ont servi à rendre intelligibles les nombreux passages détériorés. La traduction ou le commentaire doivent donc, quand il s'agit de rendre Plotin accessible en Pologne, être accompagnés du texte pour les raisons suivantes:

1) Le texte de Plotin laisse beaucoup à désirer. L'édition princeps de 1580, pleine d'erreurs et d'obscurités, a été la seule pendant 250 ans, au cours desquels Platon et Aristote ont été réédités bien des fois. Le XIX[me] siècle a vu un renouvellement des études de Plotin, grâce à Cousin en France et à Creuzer en Allemagne. Mais l'édition de Creuzer à Oxford en 1835, ainsi que celle qu'il fit en collaboration avec Moser à Paris, chez Didot en 1855, ne satisfaisait pas les exigences critiques. Ce n'est que depuis l'édition de Kirchhoff en 1856 qu'on peut compter des travaux sérieux sur la reconstitution du texte. Les éditions de Müller (1878) et Volkmann (1883) ont bien contribué à l'élucidation du texte, mais Müller confesse qu'il y a beaucoup de passages inintelligibles — il nous dit modestement qu'il n'a pu que „den Philosophen, Theologen und Historikern für ihren Hochbau nur die nöthigen Kärrnerdienste thun". Le texte des dernières éditions en est seulement à la phase des labeurs philologiques. Les travaux critiques de Vitringa, Tengström, Steinhart, Seidel, Nordenstamm, Monrad, Kleist et autres n'ont pas abouti à ce que Schanz a fait pour Platon: une classification et généalogie des manuscrits. Dans cet état de choses, qui correspond à la phase que Hermann avait atteinte pour Platon, nous approchons à peine d'un choix raisonnable dans la *silva lectionum,* sans pouvoir prouver ce que Plotin a bien écrit lui-même. La critique purement philologique étant ici encore souvent impuissante, il nous est permis et même nécessaire

de recourir à la construction philosophique pour rétablir la plus probable expression de la pensée du philosophe.

2) Plotin étant un philosophe très synthétique. nous n'avons pas besoin de représenter ses pensées dans un autre ordre que celui qu'il leur a donné lui-même. Creuzer et Bouillet qui jusqu'ici ont fourni les commentaires les plus volumineux, ont trouvé nécessaire d'accepter cette méthode, et il n'y a aucun lieu d'en déroger dans ce nouvel essai pour rendre Plotin accessible au lecteur moderne.

3) Plotin étant non seulement le successeur, mais aussi l'héritier de Platon, qu'il cite beaucoup plus souvent qu'il ne le nomme, une revision philosophique du texte de Plotin doit étre basée sur la comparaison continue avec Platon. Là où les manuscrits divergent ou sont corrompus, nous aurons l'avantage de lire et de deviner Plotin à travers sa familiarité avec Platon. qui nous est commune avec lui. Ce but sera obtenu en donnant le texte continu de l'ouvrage qu'on désire interpréter.

III. Avant d'aborder cette tâche, l'auteur a voulu donner un specimen de stylométrie Plotinienne — qu'il présente dans une table où il compare le style du traité sur le Beau, appartenant à la première époque, avec celui du traité sur le Beau intellectuel (Enn. V, 8) qui selon Porphyre a été écrit dans la deuxième époque, après l'âge de 59 ans. L'auteur s'est limité à un calcul de la relation des différentes parties du discours. Comme les deux échantillons de texte choisis ne sont pas d'égale longueur, il a ajouté au premier autant de texte du traité le plus proche chronologiquement (Enn. IV, 7) pour rendre les deux échantillons comparables, d'une longueur de 14 pp. dans l'édition de Müller. Les calculs suivants ont été exécutés sous la direction de l'auteur par son élève, M. T. Smoleński:

Voir table pag. 84.

Il est frappant que d'après cet essai d'investigation stylométrique le style de Plotin ait subi sous quelques rapports une évolution parallèle à celle du style de Platon. Chez les deux auteurs le nombre des prépositions (et surtout de κατὰ c. acc.) employées a augmenté avec l'âge, ainsi que le nombre des applications de πᾶς et ses composés, la prévalence des interrogations par τι sur celles par πῶς. D'autre part on voit chez Plotin comme chez Pla-

	1 échantillon		Enn. IV, 7	2 échant.	
	total	Enn. I, 6	p. 101—108	Enn. V, 8	
Nombre des substantifs:	654	483	171	629	
Nombre des adjectifs:	361	294	67	202	
au positif:	340	276	64	165	
au comparatif:	13	11	2	29	
au superlatif:	8	7	1	8	
Nombre des verbes	736	556	180	774	
des prépositions	212	159	53	263	Plat.
κατὰ c. acc.	8	2	6	12	Plat.
περὶ c. acc.	4	4	0	0	
Emploi de πᾶς et des dérivés	33	26	7	50	Plat.
ὥσπερ	6	6	0	2	Plat.
Interrogations à l'aide de τι	19	17	2	12	Plat.
Interrogations à l'aide de πῶς	14	13	1	4	

ton la diminution de l'emploi d' ὥσπερ. Si des investigations plus amples confirmaient ces curieuses observations, la théorie de la stylométrie aurait acquis un nouveau développement comme théorie psychologique de l'évolution naturelle du style, à part ses applications aux problèmes chronologiques.

IV. L'auteur a choisi le traité περὶ τοῦ καλοῦ comme exemple de sa méthode d'interpréter et de commenter Plotin pour les raisons suivantes:

1) Le traité περὶ τοῦ καλοῦ est le premier dans la liste chronologique de Porphyre. L'étude des écrits dans leur ordre chronologique est le meilleur moyen de reconstituer le développement intellectuel de l'auteur. Pour Plotin nous n'avons pas les mêmes difficultés que pour Platon, puisque son disciple immédiat, Porphyre, nous a indiqué l'ordre dans lequel son maitre a composé ses écrits. D'après ce témoignage le traité „sur le Beau" appartient à la première époque, et il est placé en tête des 21 écrits que Plotin avait composés avant sa 59me année. Nous avons tous les avantages de profiter de cette indication et de commencer l'étude de Plotin par où il a commencé l'exposé de ses doctrines.

2) Le traité sur le Beau acquiert une importance capitale par le fait qu'il est le plus ancien essai d'une théorie esthétique. Chez Platon le Beau était ou identifié avec le Bien, ou d'autre part, quand il s'agissait du Beau dans l'art, traité comme une simple

imitation de la nature. Aristote nous a bien laissé une poétique et une rhétorique mais pas de traité d'esthétique. Le Beau n'était pas pour les Grecs un idéal parallèle au Bien et au Vrai, comme pour les modernes. On subordonnait τὸ καλόν à la notion du ἀγαθόν, et Aristote exige de la tragédie qu'elle soit μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, c'est à dire qu'elle ait un caractère et une tendance morale. Il devient donc du plus grand intérêt de savoir si et combien Plotin a dépassé la borne de l'horizon classique en cette matière. Le fait qu'il a écrit deux traités sur le Beau indique qu'ici, comme sous beaucoup d'autres rapports, Plotin nous conduit au monde moderne.

3) Le renouvellement des études de Plotin dans le XIXme siècle a commencé par un volumineux commentaire de Creuzer (1814) sur ce traité. Ce travail, quoique supplémenté par les dissertations ultérieures de Volkmann, Breuning, Grucker, Vitringa, Bouillet, Davidson, Scharrenbrosch et d'autres — est à refaire, d'abord parce que depuis 90 ans la méthode des investigations philologiques et philosophiques a fait des progrés qui n'ont pas été encore appliqués à Plotin, et ensuite parce que l'auteur a cru nécessaire d' introduire dans son commentaire de Plotin des comparaisons avec les messianistes polonais qui servent à éclairer Plotin, comme d'autre part Plotin les éclaire mutuellement, à cause de l'affinité spéciale qui unit à travers les âges le messianisme polonais au néoplatonisme grec.

V. Cette affinité est moindre en esthétique qu'en psychologie ou morale. Les messianistes ont subi l'influence de l'évolution de l'art qui émancipe le Beau de sa dépendance du Bien et qui admet même un conflit possible entre le Beau et le Bien. Plotin est resté fidèle à la tradition platonicienne qui subordonnait le Beau au Bien; mais il a laissé entrevoir la possibilité d'un autre point de vue, qui s'est affirmé dans l'art et l'esthétique moderne, avec les progrès de l'individualisme et de ce que Wronski nomme l'autocréation des âmes modernes. Pour Plotin, le Beau dépend de l'affinité entre l'âme qui le juge et l'idée qui domine l'objet jugé; il admet une faculté spéciale des jugements esthétiques, mais il considère la beauté de l'âme comme supérieure à toute beauté matérielle — et la beauté divine au-dessus de tout. Ainsi la concession d'une faculté spéciale se trouve modifiée jusqu'à être presque annulée. Le Beau n'est pas une création individuelle de l'âme, analo-

gue à la création divine, mais seulement un faible reflet de l'unité universelle qui régit tous les détails.

VI. Après le texte, la traduction et le commentaire du traité περὶ τοῦ καλοῦ, suit un résumé de l'esthétique de Plotin et de son rapport avec l'esthétique moderne. Il en résulte que le peuple grec qui a créé l'art le plus parfait quant à la forme, n'est pas arrivé à une conception indépendante du Beau, même dans le représentant le plus mûr de ce millenium de civilisation hellénique. C'est un des points où l'on peut prouver d'une manière aussi évidente le progrès de la penssée humaine, que dans la conception mathématique des quantités infinitésimales qui étaient ignorées des Grecs. L'affirmation de l'individu dans sa création artistique qui établit ses affinités avec des individus semblables, et qui l'émancipe de la poursuite objective d'un idéal commun à tous, était une conséquence si proche du mysticisme de Plotin, qu'on aurait pu supposer qu'il a dû l'atteindre. Cependant il n'est pas allé si loin. La thèse du Parménide de Platon sur la pluralité possible de l'existence, n'est pas entrée dans le système mutaire de Plotin. Il a établi seulement une échelle des êtres, qui tous remontent vers l'unité absolue. Cette unité contient pour lui tout ce qui a été et ce qui sera. Dans la conception de l'art moderne, l'artiste crée quelque chose qui n'a jamais été, et qui enrichit la vie universelle, en en multipliant les aspects à l'infini. Ces créations correspondent à l'individualité du Créateur et ne sont pas d'avance déterminées par des règles ou des normes générales. L'émancipation de l'individu dans l'art a précédé les théories philosophiques de l'individualisme. Le problème métaphysique de la causalité entre des individus foncièrement différents reste toujours encore à résoudre.

---

15. M. CISZEWSKI. **Ognisko. Studyum etnologiczne. Część I. Żywiołowy kult ogniska.** ***(Der Herd. Eine ethnologische Studie. I. Teil. Der elementare Kultus des Herdes).***

Der Herd mit dem darauf flackernden Feuer bildet den Gegenstand des Kultus. Sowohl den Herd als auch das Feuer zeichnet der Mensch durch ehrenvolle Epitheta aus. Nähert er sich dem Herde, so tut er es barfuß und stürzt mit dem Angesicht zu Bo-

den. Will er dem Herde Ehre erweisen, so kniet er vor demselben nieder, verneigt sich vor ihm, küßt ihn, oder die Erde vor ihm. Doch nicht nur durch Worte und Taten sucht der Mensch dem Herde die höchste Verehrung auszudrücken. Er beobachtet überdies eine ganze Reihe von Verboten und Vorschriften, die den Zweck verfolgen, den Herd vor Beflekkung zu schützen. Ein Teil dieser Verbote und Vorschriften betrifft das Verhältnis des Menschen zum Herde in des Wortes eigentlicher Bedeutung, der zweite das Verhältnis des Menschen zu den Gegenständen, die mit dem Herd in steter, unmittelbarer Berührung stehen. Zur ersten Gruppe gehören solche Verbote wie das Verbot, dem Herde weder stehend noch sitzend den Rücken zuzuwenden, denselben mit Füßen zu treten oder mit unziemlichen Worten zu entweihen und das Verbot, mutwillig mit dem Feuer zu spielen. Zur zweiten Gruppe gehören die Verbote, dem Ofen und Kessel den Rücken zuzukehren, sich dem Kessel ohne Verbeugung zu nähern, den Dreifuß, der zum Aufstellen des Kochgeschirrs dient, mit Füßen zu treten, die Kette, an der der Kessel aufgehängt wird, zu überschreiten, loszulösen, zu stehlen, einem anderen aus dem Hause hinauszuwerfen oder mit unziemlichen Worten zu entweihen, schließlich das Verbot, mit dem Hacken zu spielen, an dem die Kette befestigt wird. Wenn also dieselben Verbote und Vorschriften, die im Verhältnis zum Herde in des Wortes eigentlicher Bedeutung verpflichten, auch im Verhältnis zu den verschiedenen Gegenständen, die mit dem Herde in unausgesetzter, unmittelbarer Berührung stehen, maßgebend sind, so folgt daraus, daß der Begriff des Kultus des Herdes ein ziemlich weiter ist, und daß er außer dem eigentlichen Herde ebenfalls alles, was mit demselben stetig zusammenhängt, umfaßt.

Stark verbreitet ist das Verbot, den Herd mit scharfen und spitzen Werkzeugen jeglicher Art in Berührung zu bringen. Dieses Verbot scheint auf den ersten Blick seltsam zu sein. Es nimmt uns aber nicht Wunder und wird verständlich, wenn wir es mit der nicht minder verbreiteten Meinung zusammenstellen, daß der Herd die Gabe des Sprechens besitzt und Hunger fühlen kann. Diese drei Tatsachen zusammengenommen führen zu der Ueberzeugung, daß der Mensch ursprünglich den Herd für ein lebendes Wesen hält. Eine derartige Anschauung muß notwendigerweise führen und führt auch in der Tat zur Personifizierung des Herdes

in Gestalt irgend eines nicht näher bestimmbaren Animatum und noch häufiger zur Personifizierung des Herdes unter der Gestalt von Wesen mit ausdrücklich menschlichen Formen, da aller Wahrscheinlichkeit nach, wenn nicht alle, so doch wenigstens die Mehrzahl der bisher angeführten Erscheinungen von Verehrung des Herdes genau genommen nicht so den Herd selbst, als das darauf brennende Feuer betreffen; wir sind also der Ansicht, daß demzufolge das Vorhandensein einer bestimmten speziellen Abart des Kultus des Herdes, die am geeignetsten als elementarer Kultus des Feuers bezeichnet werden könnte, als gewiß anzunehmen sei. Was die einem solchen Kultus zugrunde liegende Idee anbetrifft, so ist dieselbe auf die Idee der Huldigung zurückzuführen, die der Mensch dem ihm durch gewaltige Kraft und rachsüchtigen Charakter imponierenden geheimnisvollen Element des Feuers oder auch dessen Personifikationen darbringt.

Die Idee der Huldigung ist jedoch nicht die einzige Idee des Kultus, den wir den elementaren Kultus des Feuers genannt haben. Die zweite, nicht minder wichtige Idee dieses Kultus bildet der Glaube an die natürliche ideale Reinheit des Feuers. Dieser Glaube ist über die ganze Erdkugel verbreitet. Von seiner Existenz zeugt das Bestreben, welches der Mensch an den Tag legt, einer Befleckung des Herdes vorzubeugen.

Das Holz, das über das Feuer gelegt wird, muß rein sein. Es ist streng verboten, schmutzige Scheite ins Feuer zu werfen. Allerdings läßt sich eine Entweihung des Feuers durch eine Leiche, die als an und für sich unrein durch ihre Anwesenheit den häuslichen Herd befleckt, nicht vermeiden, doch dürfen zum wenigsten weder Holzstücke, die vom Sarge, noch Späne, die von den Brettern, aus denen der Sarg verfertigt, herrühren, ins Feuer geworfen werden. Um den Herd nicht zu verunreinigen, ist es streng verboten, auf denselben unreine Dinge, welcher Art sie auch seien, zu werfen, so z. B. das Stroh aus den Stiefeln. Da alle Absonderungen des menschlichen Körpers für unrein gehalten werden, so ist es, soll der Herd rein bleiben, nicht gestattet, den Schleim aus der Nase, ausgekämmte Haare und abgeschnittene Nägel hineinzuwerfen, noch auf den Herd zu spucken oder den Urin zu entleeren. Um den Herd nicht durch den Atem zu beflecken, soll man sich ihm mit einem Tuch vor dem Munde nähern. Menstruierende Frauen und Wöchnerinnen, die allgemein für unrein gelten,

haben zum Herd keinen Zutritt u. s. w. Um dem entweihten Herd die ursprüngliche Reinheit wiederzugeben, existieren spezielle Zeremonien der Reinigung. Damit der hochheilige Herd des Staates nicht entehrt werde, wird er dem Schutze keuscher Jungfrauen anvertraut.

Die Ueberzeugung von der idealen Reinheit des Herdes und des Feuers führt bei dem bestehenden Glauben an die Möglichkeit einer Befleckung von reinen Wesen und Dingen durch Wesen und Dinge, die unrein sind, zu der durchaus logischen Schlußfolgerung, daß das von Natur urreine Element des Feuers ein vorzügliches Mittel sein müsse, die Flecken von unreinen Wesen und Dingen zu tilgen, d. h. daß es sich vorzüglich zur Reinigung eigne. Ein Beweis dafür, daß zu einer solchen Schlußfolgerung in der Tat sehr viele Völker gelangt sind, ist die ungemeine Verbreitung der Methode, alles, was befleckt worden, von den Flecken durch Feuer zu reinigen.

So reinigen sich durch Feuer z. B. Menschen, die durch Berührung einer Leiche, ferner Menschen und Vieh, die durch Miasmen einer Seuche befleckt sind. Wenn man jedoch zur Reinigungsmethode durch Feuer als einem Präservativmittel gegen die Seuche sowohl für Menschen als auch für Vieh während einer schon herrschenden Epidemie seine Zuflucht nehmen kann, warum sollte dieselbe Reinigungsmethode nicht bereits etwas früher in derselben Absicht angewandt werden? Ist es nicht vorteilhafter, vor unreinen, ansteckenden Miasmen oder auch vor Zauberei und Besprechung sich von vornherein, bevor noch die Befleckung eingetreten ist, durch Reinigung vermittels des Feuers zu sichern, als dieses Mittel erst dann anzuwenden, da die Krankheit bereits zur Epidemie geworden, oder da man schon verzaubert oder besprochen ist? Eine derartige vorbeugende Reinigung von Menschen und Tieren wird auch in der Tat ebensohäufig ausgeübt, wie die Reinigung von Menschen, die bereits befleckt worden und von Tieren, die einer Verunreinigung bereits erlegen sind.

Die Kraft des Feuers als reinigenden Mittels gegen Austeckungsstoffe und als Schutzmittels vor unreinen Mächten ist so groß, daß das bloße Dasein des Herdes in manchen Fällen schon genügt, um alles Böse von dem Menschen fernzuhalten.

Wie die lebenden Wesen, so unterliegen einer Verunreinigung auch leblose Gegenstände. Daher wird dieselbe Reinigungsmethode

durch Feuer, welche angewandt wird, um befleckten Menschen oder Tieren die verlorene Reinheit wiederzugeben, oder sie vor Verunreinigung zu schützen, in gleicher Weise auch auf leblose Gegenstände angewandt, sei es um die verlorene Reinheit derselben wiederherzustellen, sei es um sie vor dem Verlust ihrer Reinheit zu behüten.

Die Kraft, rein zu machen und vor jeglichem Uebel zu schützen, wird überall prinzipiell dem Herde, insofern er ein Ganzes darstellt, zugeschrieben. Jedoch auf Grund einer gewissen Idee von sympathischer Erblichkeit, teilweise allerdings auch auf Grund praktischer Rücksichten, übertragen verschiedene Völker dieselben Eigenschaften, die sie prinzipiell dem ganzen Herde zuschreiben, überdies auf die einzelnen Teile des Herdes in des Wortes weitester Bedeutung, demnach also auf die Asche, die Holzbrände und die Kohlen vom Herde, ja sogar auf den Ruß am Kessel und den Lehm des Rauchfanges. Somit reinigen und schützen vor dem Bösen ebensogut wie das Feuer, das auf dem Herde brennt, auch die Asche, der Holzbrand, die Kohle, die man vom Herde nimmt, ebensogut auch der vom Kessel abgeschabte Ruß und das vom Rauchfang abgebröckelte Lehmklümpchen.

Die Bestandteile des Herdes, die auf sympathischem Wege die reinigende Kraft vom Herde erben, können dann abermals, durch Berührung, dieselbe Kraft dem Wasser übermitteln. Brände, Kohlenstücke oder Asche vom Herde, die in gewöhnliches Wasser geworfen werden, verleihen demselben die ursprüglich ihnen eigentümliche reinigende Kraft, wodurch ein solches Wasser zur Reinigung und zur Entzauberung dienen dann.

Da in den Augen des Urmenschen der Begriff des Vergehens und Verbrechens mit dem Begriffe der Unreinheit zusammenfällt, so wird jedes Individuum, das eines Verbrechens beschuldigt ist, für befleckt angesehen und ist *eo ipso* aus dem Kreise der von keinem Vergehen berührten Mitbrüder ausgeschlossen: will es sich diesem Kreis wieder anschließen, muß es sich vorher reinigen. Zu einer solchen Reinigung von einem Verbrechen eignet sich natürlich nichts besser als das Feuer, dessen man sich in so vielen anderen Fällen als Reinigungsmittels bedient. Daher die wichtige Rolle des Feuers bei Gottesurteilen, beim Schwur und bei jeglichen Beschwörungen.

Allgemein anerkannt ist die Notwendigkeit einer ununterbro-

chenen Pflege des Herdes, d. h. daß das Feuer für die Nacht rund mit Asche umgeben werde; auf das strengste ist es verboten, das Feuer auf dem Herde zu löschen, oder es ausgehen zu lassen. Der Widerwille und die Abneigung, das Feuer zu löschen, lassen sich bis zu einem gewissen Grade damit erklären, daß diese Handlung mit dem allgemein verpflichtenden Prinzip der Pflege des Herdes im Widerspruch steht. Ein anderer, wichtigerer Grund, warum der Mensch das Feuer nicht ausgehen lassen noch erlauben will. daß dasselbe durch eine dritte Person gelöscht werde, wird in dem zweiten Teile dieses Studiums, der dem gesellschaftlichen Kultus des Herdes gewidmet ist, angegeben.

Wie schon gesagt, gilt dem Urmenschen der Herd als lebendes Wesen. Als solches vermag er Hunger zu fühlen und stillt ihn mit Holz. Demzufolge ist die Pflege des Herdes, insofern sie darin besteht, daß ununterbrochen Holz zum Feuer nachgelegt wird, nichts Anderes, denn geradezu ein Ernähren des Feuers. Da aber die Speise, mit der der Mensch den Herd nährt, nämlich das Holz, das er dem Feuer zum Raube hinwirft, zugleich ein Geschenk und, was damit zusammenhängt, eine Opfergabe ist, die er für das Feuer bestimmt, so folgt daraus. daß die Pflege des Herdes, die auf einer unaufhörlichen Ernährung des Feuers mit Holz beruht, zur Idee des Opfers in engster Beziehung steht. Es ist dies wohl der einfachste Typus des Opfers, das der Mensch dem Elemente des Feuers darbringt.

Das Opfer, das darin bestand, das Feuer mit Speise unter der Gestalt von Holz zu beschenken, mußte jedoch bald einer anderen Art von Opfer den Platz räumen. Solange dem Menschen der Herd als ein Animatum von unbestimmten Formen erschien, nährte er ihn mit Holz. Sobald er jedoch in dem Herde ein menschengestaltetes Wesen zu erblicken glaubte, fühlte er sich genötigt, demselben eine andere Speise zu ersinnen. Was den Hunger eines undefinierbaren Animatum stillen konnte, konnte nicht ferner die Speise eines Wesens bilden, das menschliche Gestalt und menschlichen Charakter besaß. Ein menschengestaltetes, mit menschlichem Charakter begabtes Wesen verlangte eine andere, menschlichen Wesen zukommende Speise. So vernünftelnd hörte der Mensch auf, dem Feuer als Opfer Holz darzubringen und begann statt dessen in die Flammen des Herdes Bissen derselben Speisen zu werfen und Tropfen derselben Getränke zu gießen, die er selbst genoß, in dem

Glauben, daß er durch diese Geschenke sich die Gunst des Herdes erwerben werde. Opfer dieser Art bringen noch heutzutage viele Völker dem Feuer dar.

II. Teil. Der soziale Kultus des Herdes.

Neben dem elementaren Kultus des Herdes existiert der soziale Kultus desselben, der wieder sehr häufig mit dem Kultus der Vorfahren in Verbindung steht. Diese drei Kulte kreuzen einander, greifen in einander und vereinigen sich beständig mit einander. Es ist oft schwer zu bestimmen, mit welchem derselben man es eigentlich zu tun hat, da aus der äußersten Verwicklung des elementaren Kultus des Herdes mit dem sozialen und mit dem der Vorfahren schließlich ein durchaus unklarer Kultus eines Herdfetisches entsteht, der jeder wissenschaftlichen Analyse spottet.

Die erste gesellschaftliche Funktion des Herdes besteht darin, daß derselbe, indem er die Rolle eines gesellschaftlichen Mittelpunktes übernimmt, die ihn umgebenden einzelnen Individuen zu einer geschlossenen Schar von Herdgenossen vereinigt, d. h. zu einer Gruppe von Menschen, die sich im Namen des gemeinschaftlichen Besitzes eines Herd-Mittelpunktes zur Solidarität verpflichtet fühlen.

Die Gliederung einer solchen Gruppe von Herdgenossen, d. h. einer Herdgemeinschaft, pflegt verschieden zu sein. Die gewöhnlichste Herdgenossenschaft ist diejenige, die prinzipiell aus der Familie besteht. Doch kann es im engeren Begriff eine Sonderfamilie, im weiteren eine Großfamilie sein. Im ersten Falle wird bei Völkern, die eine der unseren ähnliche Einrichtung der Ehe besitzen, die Gruppe der Herdgenossen von dem Mann, dessen Frau oder Frauen und von ihren Kindern gebildet werden. Insofern aber das Haus des Vaters außer von den unverheirateten Söhnen und Töchtern auch noch von den verheirateten Söhnen und deren Frauen und den verheirateten Töchtern und deren Männern bewohnt wird, so umfaßt die Gruppe der Herdgenossen, von dem engsten Familienkreis abgesehen, auch Schwiegersöhne und Schwiegertöchter, d. h. überhaupt alle die Personen, welche die sogenannte patriarchalische Familie bilden. Doch nicht genug damit: dieser Gruppe von Herdgenossen können noch für immer oder für eine gewisse Zeit Personen beitreten, die eine Zuflucht suchen, Sklaven, Diener, Lehrlinge, ja sogar Vieh und Hausgeflügel.

Da der Herd die Funktionen eines Mittelpunktes und gesellschaftlichen Bindemittels nicht nur in der Familie, sondern auch in der Sippe und im Stamm erfüllt, so folgt daraus, daß außer den Gruppen von Herdgenossen, die grundsätzlich von den Mitgliedern einer Familie, d. h. von den Mitbesitzern eines Familienherdes gebildet werden, noch andere Gruppen von Herdgenossen existieren müssen und auch wirklich existieren, die im Prinzip aus den Mitgliedern eines ganzen Geschlechtes, d. i. aus den Mitbesitzern eines diesem Geschlecht angehörenden Herdes bestehen, und Gruppen von Herdgenossen, die als Glieder eines Stammes auch Miteigentümer eines Stammesherdes sind. Beiden letzteren Gruppen können auch Gäste einer jeden dieser Gruppen beitreten.

Niemand kann Herdgenosse sein durch Geburt. Die Rechte eines Herdgenossen kann man nur erwerben und man erwirbt sie auf zweifache Weise: durch Legitimation und durch Adoption. Die Legitimation sichert die Rechte eines Herdgenossen den Kindern, die im Schoße jener Herdgemeinschaften, die entweder aus den Mitgliedern einer Familie oder aus den Mitgliedern eines Geschlechtes bestehen, geboren wurden. Kraft der Adoption treten den Herdgenossenschaften fremde, von auswärts kommende Personen bei, besonders neugeheiratete Frauen, die vorerst symbolisch von dem heimatlichen Herde abgesondert werden, Sklaven, Diener, Lehrlinge und die Jugend, die das königliche Gefolge bildet. Es existieren sogar Gebräuche, die auf symbolische Weise neugekauftes Vieh und Hausgeflügel mit dem Herde des Hausherrn vereinigen, und es kommt häufig vor, daß sich einer fremden Herdgemeinschaft zu Herdgenossen Verfolgte aufdrängen, um in deren Schoße auf diesem Wege das Asylrecht zu erwerben.

In den Augen des Urmenschen ist das Leben nach dem Tode eine getreue Kopie des Erdenlebens. Kein Wunder also, daß manche Völker, indem sie die irdischen Verhältnisse zum Vorbild nehmen, die Vorstellung gewinnen, es vereinigten die himmlischen Herde die Seelen der Verstorbenen auf den Gefilden Elysiums in eben der Weise zu einer Genossenschaft, wie es die irdischen Herde mit den lebenden Menschen auf Erden tun. Die verstorbenen Mitglieder der irdischen Herdgemeinschaften bilden nach dem Tode abermals ähnliche Herdgemeinschaften im Himmel, was zur Folge hat, daß jede lebende Gruppe von Herdgenossen einer Gruppe verstorbener Herdgenossen entspricht, d. h. einer Gruppe von Gei-

stern, die eine Herdgenossenschaft bilden. Aus letzteren rekrutieren sich die Patrone und Beschützer der noch lebenden Herdgenossen. Die im Lande der Schatten verweilende Schar der Herdgenossen steht in jeder Beziehung der Schar der lebenden Herdgenossen bei, diese wieder sorgen unausgesetzt für die Befriedigung der Bedürfnisse jener Herdgenossen, die ihre Ahnen sind. Die Bedürfnisse derselben sind natürlich rein menschlich, vor allen Dingen müssen sie essen und trinken. Und so werden sie denn mit Speise und Trank von den überlebenden Herdgenossen versehen, welche ihnen als Opfer Bissen von Speisen auf den Herd werfen, oder auch Tropfen von Getränken darauf gießen und die durch diese Opfer ihre Gunst zu gewinnen suchen. Eine derartige Methode, den verstorbenen Ahnen Opfer zu bringen, ist sehr vielen Völkern bekannt.

Wenn der Urmensch es für entsprechend hält, die für die Vorfahren bestimmten Opfer ins Feuer zu werfen, so ist dies ein Beweis, daß er den Herd die Funktionen eines Altars und Vermittlers verrichten läßt und zwar eines Vermittlers zwischen ihm und den Geistern seiner Ahnen und der ganzen Geisterwelt überhaupt. Nun fragt es sich aber: auf welche Weise namentlich kommt dieser von dem Menschen erwählte Vermittler seinen Pflichten nach? Auf welche Weise übermittelt er den Geistern der Ahnen die ihm für dieselben anvertrauten Opfer? Auf diese Weise, daß er die in die Flamme geworfene Speise verzehrt, somit „die Seele“ der zum Opfer bestimmten Speise von der physischen Hülle befreit, welche Seele sodann als Dampf und Rauch in die Höhe steigt und den Hunger der Geister der Ahnen stillt.

Außer der Funktion eines Mittelpunktes und gesellschaftlichen Bindemittels und der eines Altares und Vermittlers zugleich, verrichtet der Herd noch eine dritte, sehr wichtige gesellschaftliche Funktion: er ist das sympathische Ebenbild einer jeden von ihm geschaffenen Gruppe von Herdgenossen.

Allgemein verbreitet ist der Glaube, daß das Fortbestehen d. i. die Lebensfähigkeit einer jeden Herdgemeinschaft, mag sie aus Miteigentümern eines einzelnen Geschlechtsherdes oder schließlich aus Miterben eines einzelnen Stammesherdes bestehen, von dem ewigen Fortbestehen des Feuers, d. h. von dem Leben ihres Herdes und zugleich Brennpunktes, abhängig ist, während das Erlöschen des Feuers, d. h. der Tod des Herdes, das Aussterben je-

ner ganzen Gruppe veranlaßt, die denselben als ihren Mittelpunkt ansieht. Wir sind der Ansicht, daß die Konsequenz dieses Glaubens an die sympathische Abhängigkeit der Existenz jeder Herdgemeinschaft von dem ewig brennenden Feuer auf dem Herde der Widerwille ist, das Feuer zu löschen, jener Widerwille, dessen wir bereits in dem ersten Teile unserer Arbeit erwähnt haben, da von der Pflege des Herdes die Rede war.

Sowohl das Geschlecht als auch die Familie und der Stamm unterliegen im Laufe der Zeit einer fortwährenden Teilung. Von dem Mutterstamm des Geschlechtes sondern sich stetig Geschlechtszweige ab. Dem Grundstock der Familie entspringen in ununterbrochener Reihenfolge neue Familien. Von dem Volksstamm zweigen sich alle Augenblicke Häuflein von Kolonisten ab, die eine neue Heimat suchen. Mit der Teilung des Geschlechtes, der Familie und des Stammes steht ein eigenartiger Gebrauch der Teilung der Zentralherde in engem Zusammenhang. Derselbe beruht darauf, daß sowohl dem sich abtrennenden Geschlechtszweige als auch der sich absondernden Familie von normalem Typus und dem sich abzweigenden Häuflein von Kolonisten im Augenblicke der Trennung ein Teil des Feuers vom Zentralherde des Muttergeschlechtes, der großen Familie oder des Stammes übergeben wird, damit mit diesem Teilchen des Feuers der sich absondernde Geschlechtszweig einen neuen Geschlechtsherd, die sich abzweigende kleine Familie einen neuen Familienherd und das Häuflein auswandernder Kolonisten einen neuen Stammesherd begründe.

Was soll nun diese Teilung der Geschlechts- Familien- und Stammesherde bedeuten? Sie ist eine symbolische Uebertragung des sozialen Kultus des Herdes, der in einer bestimmten gesellschaftlichen Muttergruppe blüht, auf deren neuentstehende Abzweigung. Da jedoch infolge der Funktionen des Herdes als vermittelnden Altares der soziale Kult des Herdes mit dem Kultus der Ahnen in Verbindung steht, so drückt der Gebrauch der Teilung der Geschlechts- Familien- und Stammesherde neben der Idee der Uebertragung des sozialen Kultus des Herdes bis zu einem gewissen Grade auch noch die Idee der Uebertragung des Kultus der Ahnen aus. Es ist selbstverständlich, daß eine derartige Uebertragung des sozialen Kultes des Herdes und des Kultes der Ahnen von sozialen Muttergruppen auf deren Abzweigungen den Zweck verfolgt, zwischen den sozialen Muttergruppen und deren Fraktionen im Namen

der Gemeinschaftlichkeit des Kultus die Bande einer sozialen Solidarität aufrechtzuerhalten.

Der Gebrauch der Teilung der Geschlechts-, Familien- und Stammesherde drückt jedoch die Idee der Uebertragung des sozialen Kultes des Herdes und des Kultes der Ahnen von sozialen Muttergruppen auf deren neuentstehende Abzweigungen nur zeitweilig aus. Er besitzt eine solche Bedeutung namentlich nur so lange, bis sich der klare soziale Kult des Herdes zu dem verworrenen sozialen Kult eines Herd-Fetisches umgestaltet. Auch dann noch tritt hie und da allerdings der Gebrauch der Teilung der Geschlechts- und Familienherde bei Absonderung von Geschlechtszweigen vom Muttergeschlecht und bei Abzweigung von neuen Familien von der Mutterfamilie auf. Doch ist dies nicht mehr die Teilung eines Fetisches, von dessen Besitz oder Nichtbesitz das Glück oder Unglück der sich trennenden Geschlechtsfraktion oder der neugegründeten Familie abhängt.

Der soziale Kultus des Herd-Fetisches weist in einigen eigenartigen Sitten noch schwache Lebensspuren auf. Das eigenartigste Ueberbleibsel dieser Art von Kultus ist jedoch der ungemein weit verbreitete Aberglaube, daß es Schaden stifte, Teile des Feuers vom Hausherde in fremde Hände zu geben, da dies den Verlust des Glückes nach sich zieht.

Gegenstand des sozialen Kultus des Herdes sind drei Arten von Herden: der Familienherd, der Geschlechtsherd und der staatliche Stammesherd. Aus diesem Grunde nimmt der soziale Kultus der Herde, je nachdem welcher Herd speziell in dem gegebenen Fall Gegenstand des Kultus ist, wechselweise bald den Charakter eines Familienkultus, bald den eines Geschlechtskultus oder den eines staatlichen Stammeskultus an. Somit existieren eigentlich drei Abarten des sozialen Kultus des Herdes: der soziale Kult des Familienherdes, der soziale Kult des Geschlechtsherdes und der des staatlichen Stammesherdes. Manche Völker können nur den Besitz zweier Abarten des sozialen Kultus des Herdes aufweisen, nämlich den Besitz der sozialen Kulte des sozialen Familien- und Gechlechtsherdes. Andere besitzen außer diesen beiden Abarten des sozialen Kultus des Herdes auch noch die dritte — den sozialen Kultus des staatlichen Stammesherdes. Die beiden ersten Abarten besitzen, wie sich zeigt, solche Völker, die sich noch nicht zur Bildung einer sozialen Organisation, die etwas mehr wäre, als eine

Gruppe von Verwandten, aufgeschwungen haben. Der soziale Kultus des staatlichen Stammesherdes tritt erst unter jenen Völkern hervor, die bereits auf das Recht, als Stamm und Nation bezeichnet zu werden, Ausprucb machen dürfen, und die sich bereits eine Staatsorganisation errungen haben. Es ist also klar, daß die Evolution des sozialen Kultus des Herdes gewöhnlich mit der allgemeinen sozialen Evolution gleichen Schritt hält und genau von ihr abhängt.

In einem besonderen Anhang bringt der Verfasser den Namen des ossetischen Schutzheiligen des Feuers, Safa, mit dem Namen eines mythischen litauischen Schmiedes, „Sowij“, und mit dem Namen eines mythischen Wesens, das in einer serbischen Beschwörung als „Sowija“ auftritt, in Beziehung und stellt einige kaukasische Mythen vom Schmied zusammen, die an einen ähnlichen litauischen Mythus und an den griechischen Mythus von Hephaistos erinnern.

Nakładem Akademii Umiejętności,
pod redakcyą Sekretarza generalnego Bolesława Ulanowskiego

Kraków, 1903. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządem J. Filipowskiego

31 Lipca 1903

PUBLICATIONS DE L'ACADÉMIE
1873—1902

Librairie de la Société anonyme polonaise
(Spółka wydawnicza polska)
à Cracovie.

Philologie. — Sciences morales et politiques.

»Pamiętnik Wydz. filolog. i hist. filozof.« *(Classe de philologie, Classe d'histoire et de philosophie. Mémoires)*, in 4-to, vol. II—VIII (38 planches, vol. I épuisé). — 118 k.

»Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydz. filolog.« *(Classe de philologie. Séances et travaux)*, in 8-vo, volumes II—XXXIII (vol. I épuisé). — 258 k.

»Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydz. hist. filozof.« *(Classe d'histoire et de philosophie. Séances et travaux)*, in 8-vo, vol. III—XIII, XV—XLII, (vol. I. II. XIV épuisés, 61 pl.) — 276 k.

»Sprawozdania komisyi do badania historyi sztuki w Polsce.« *(Comptes rendus de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne)*, in 4-to, vol. I—VI (115 planches, 1040 gravures dans le texte). — 77 k.

»Sprawozdania komisyi językowej.« *(Comptes rendus de la Commission de linguistique)*, in 8-vo, 5 volumes. — 27 k.

»Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce.« *(Documents pour servir à l'histoire de la littérature en Pologne)*, in 8-vo, 10 vol. — 57 k.

Corpus antiquissimorum poëtarum Poloniae latinorum usque ad Joannem Cochanovium, in 8-vo, 4 volumes.

Vol. II, Pauli Crosnensis atque Joannis Visliciensis carmina, ed. B. Kruczkiewicz. 4 k. Vol. III. Andreae Cricii carmina ed. C. Morawski. 6 k. Vol. IV. Nicolai Hussoviani Carmina, ed. J. Pelczar. 3 c. — Petri Roysii carmina ed. B. Kruczkiewicz. 12 k.

»Biblioteka pisarzów polskich.« *(Bibliothèque des auteurs polonais du XVI et XVII siècle)*, in 8-vo, 41 livr. 51 k. 80 h.

Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia, in 8-vo imp., 15 volumes. — 162 k.

Vol. I, VIII, Cod. dipl. eccl. cathedr. Cracov. ed. Piekosiński. 20 k. — Vol. II, XII et XIV. Cod. epistol. saec. XV ed A. Sokołowski et J. Szujski; A. Lewicki. 32 k. — Vol. III, IX, X, Cod. dipl. Minoris Poloniae, ed. Piekosiński. 30 k. — Vol. IV, Libri antiquissimi civitatis Cracov. ed. Piekosiński et Szujski. 10 k. — Vol. V, VII, Cod. diplom. civitatis Cracov. ed. Piekosiński. 20 k. — Vol. VI, Cod. diplom. Vitoldi ed. Prochaska. 20 k. — Vol. XI, Index actorum saec. XV ad res publ. Poloniae spect. ed. Lewicki. 10 k. — Vol. XIII, Acta capitulorum (1408—1530) ed. B. Ulanowski. 10 k. — Vol. XV, Rationes curiae Vladislai Jagellonis et Hedvigis, ed. Piekosiński. 10 k.

Scriptores rerum Polonicarum, in 8-vo, 11 (I—IV, VI—VIII, X, XI. XV, XVI, XVII) volumes. — 162 k.

Vol. I, Diaria Comitiorum Poloniae 1548, 1553, 1570. ed. Szujski. 6 k. — Vol. II, Chronicorum Barnardi Vapovii pars posterior ed. Szujski. 6 k. — Vol. III. Stephani Medeksza commentarii 1654 — 1668 ed. Seredyński: 6 k. — Vol. VII, X, XIV, XVII Annales Domus professae S. J. Cracoviensis ed. Chotkowski. 14 k. — Vol. XI, Diaria Comitiorum R. Polon. 1587 ed. A. Sokołowski. 4 k. — Vol. XV. Analecta Romana, ed. J. Korzeniowski. 14 k. — Vol. XVI. Stanislai Temberski Annales 1647—1656, ed. V. Czermak. 6 k.

Collectanea ex archivo Collegii historici, in 8-vo, 8 vol. — 48 k.

Acta historica res gestas Poloniae illustrantia, in 8-vo imp., 15 volumes. — 156 k.

Vol. I, Andr. Zebrzydowski, episcopi Vladisl. et Cracov. epistolae ed. Wislocki 1546—1553. 10 k. — Vol. II, (pars 1. et 2.) Acta Joannis Sobieski 1629—1674, ed. Kluczycki. 20 k. —

Vol. III, V, VII, Acta Regis Joannis III (ex archivo Ministerii rerum exterarum Gallici) 1674—1683 ed. Waliszewski. 30 k. — Vol. IV, IX, (pars 1. et 2.) Card. Stanislai Hosii epistolae 1525—1558 ed. Zakrzewski et Hipler. 30 k. — Vol. VI, Acta Regis Ioannis III ad res expeditionis Vindobonensis a. 1683 illustrandas ed. Kluczycki. 10 k. — Vol. VIII (pars 1. et 2.), XII (pars 1. et 2.), Leges, privilegia et statuta civitatis Cracoviensis 1507—1795 ed. Piekosiński. 40 k. Vol. X, Lauda conventuum particularium terrae Dobrinensis ed. Kluczycki. 10 c. — Vol. XI, Acta Stephani Regis 1576—1586 ed. Polkowski. 6 k.

Monumenta Poloniae historica, in 8-vo imp., vol. III — VI. — 102 k.

Acta rectoralia almae universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX, ed. W. Wisłocki. T. I, in 8-vo. — 15 k.

»Starodawne prawa polskiego pomniki.« *(Anciens monuments du droit polonais* in 4-to, vol. II—X. — 72 k.

Vol. II, Libri iudic. terrae Cracov. saec. XV, ed. Helcel. 12 k. — Vol. III, Correctura statutorum et consuetudinum regni Poloniae a. 1532, ed. Bobrzyński. 6 k. — Vol. IV, Statuta synodalia saec. XIV et XV, ed. Heyzmann. 6 k. — Vol. V, Monumenta literar. rerum publicarum saec. XV, ed. Bobrzyński. 6 k. — Vol. VI, Decreta in iudiciis regalibus a. 1507—1531 ed. Bobrzyński. 6 k. — Vol. VII, Acta expedition. bellic. ed. Bobrzyński, Inscriptiones clenodiales ed. Ulanowski. 12 k. — Vol. VIII, Antiquissimi libri iudiciales terrae Cracov. 1374—1400 ed. Ulanowski. 16 k. — Vol. IX, Acta iudicii feodalis superioris in castro Golesz 1405—1546. Acta iudicii criminalis Muszynensis 1647—1765. 6 k. — Vol. X, p. 1. Libri formularum saec. XV ed. Ulanowski. 2 k.

Volumina Legum. T. IX. 8-vo, 1889. — 8 k.

Sciences mathématiques et naturelles.

»Pamiętnik.« *(Mémoires)*, in 4-to, 17 volumes (II—XVIII, 178 planches, vol. I épuisé). — 170 k.

»Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń.« *(Séances et travaux)*, in 8-vo, 41 vol. (319 planches). — 376 k.

»Sprawozdania komisyi fizyograficznej.« *(Comptes rendus de la Commission de physiographie)*, in 8-vo, 35 volumes (III. VI — XXXIII, 67 planches, vol I. II. IV. V épuisés). — 274 k. 50 h.

»Atlas geologiczny Galicyi.« *(Atlas géologique de la Galicie)*, in fol., 12 livraisons (64 planches) (à suivre). — 114 k. 80 h.

»Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.« *(Comptes rendus de la Commission d'anthropologie)*, in 8-vo, 18 vol. II—XVIII (100 pl., vol. I épuisé). — 125 k.

»Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne.« (*Matériaux anthropologiques, archéologiques et ethnographiques*), in 8-vo, vol. I—V, (44 planches, 10 cartes et 106 gravures). — 32 k.

Świętek J., »Lud nadrabski, od Gdowa po Bochnią.« *(Les populations riveraines de la Raba en Galicie)*, in 8-vo, 1894. — 8 k. **Górski K.**, »Historya piechoty polskiej« *(Histoire de l'infanterie polonaise)*, in 8-vo, 1893. — 5 k. 20 h. »Historya jazdy polskiej« (*Histoire de la cavalerie polonaise*), in 8-vo, 1894. — 7 k. **Balzer O.**, »Genealogia Piastów.« (*Généalogie des Piasts*), in 4-to, 1896. — 20 k. **Finkel L.**, »Bibliografia historyi polskiej.« (*Bibliographie de l'histoire de Pologne*) in 8-vo, vol. I et II p. 1—2, 1891—6. — 15 k. 60 h. **Dickstein S.**, »Hoëne Wroński, jego życie i dzieła.« (*Hoëne Wroński, sa vie et ses oeuvres*), lex. 8-vo, 1896. — 8 k. **Federowski M.**, »Lud białoruski.« (*L'Ethnographie de la Russie Blanche*), in 8-vo, vol. I—II. 1897. 13. k.

»Rocznik Akademii.« *(Annuaire de l'Académie)*, in 16-0, 1874—1898 25 vol. 1873 épuisé) — 33 k. 60 h.

»Pamiętnik 15-letniej działalności Akademii.« *(Mémoire sur les travaux de l'Académie 1873—1888)*, 8-vo, 1889. — 4 k.